

М.А. Хаймурзина

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СПЕЦИФИКИ КОНФУЦИАНСКОЙ РЕЛИГИИ В РАБОТАХ СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФОВ-КОНФУЦИАНЦЕВ

*В статье, подготовленной по материалам работ китайских зарубежных ученых, исследуется вопрос специфики конфуцианской религии. Конфуцианство обладает мощным религиозным потенциалом – имманентной трансцендентностью. В центре конфуцианской религии – человек. Человек, по мнению конфуцианцев, изначально религиозен, его природе присущи врожденные моральные ценности, источником которых является трансцендентное. Религиозное и этическое неотделимы друг от друга. Духовное развитие человека осуществляется путем реализации данностей его врожденной природы через сеть взаимоотношений, включающих семью, общество и Небо.*

*Ключевые слова: имманентная трансцендентность, конфуцианская религия, конфуцианская религиозность, нравственное совершенствование.*

## THE INTERPRETATION OF THE PECULIARITY OF CONFUCIAN RELIGION IN CHINESE PHILOSOPHERS' PAPERS

*The article is devoted to the problem of the peculiarity of confucian religion according to chinese philosophers' papers. Confucianism has the great source of religiousness – the immanent transcendence. The human being is the basis of confucian religion. Every human being is initially religious. Moral values, coming from the transcendence, are inherent by nature. The specific character of confucianism consists in the inseparability of religion and ethics. Revealing of the own inner source is the way of individual spiritual advance. It can be achieved only through the human relation inside the family, society and with the Heaven.*

*Key words: the immanent transcendence, confucian religion, confucian religiousness, moral perfection.*

Решение проблемы определения конфуцианской религии в контексте развития современного конфуцианства второй половины XX – начала XXI вв. раскрыло богатство философского творчества китайских мыслителей-эмигрантов, обозначило глубину переоценки культурных и религиозных феноменов Китая. Новые знания и опыт позволяют современным мыслителям сопоставить конфуцианство с известными религиями (христианством, буддизмом),

определить источник своеобразия конфуцианской религиозности, понять суть конфуцианской религии.

Размышляя о конфуцианской религии, современные философы-конфуцианцы, в числе которых Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Ду Вэймин, Лю Шусянь, формулируют концепцию конфуцианской *имманентной трансцендентности*. Такая форма трансцендентности, предполагающая присутствие «сверхреального» в посюстороннем мире, по их мнению, объясняет специфику конфуцианского религиозного мироощущения.

Моу Цзунсань объясняет имманентную трансцендентность, переосмысливая конфуцианский принцип «единения [индивидуальной] природы [человека] и небесного Пути» (性与天道)<sup>1</sup>. Философ указывает, что небесный Путь, как объективная закономерность всего происходящего в мире, выражается в форме универсальной, вездесущей и всепроницающей морали – *жэнь* (仁)<sup>2</sup>. Небесный Путь выходит за грани нашего рационального опыта, он трансцендентен. [Индивидуальная] природа (性) – не просто врожденные способности, физиологическая конструкция или психологическое состояние живого существа. [Индивидуальная] природа – это то, что делает человека особенным, его сущность. Философ акцентирует внимание на том, что небесный Путь всецело сосредоточен в человеке, небесный Путь – наивысшая моральная ценность *жэнь* – воплощается в [индивидуальной] природе человека, определяет и составляет его сущность. И потому Небо имманентно посюстороннему миру, оно присутствует в мире вещей в форме морали [9, с. 99-100; 8, с. 20].

Тан Цзюньи усматривает конфуцианскую имманентную трансцендентность в концепциях о небесном Пути, в учении о «сердце»<sup>3</sup> и [индивидуальной] природе (心性之学). Он отмечает, что в Китае со времен Конфуция и Мэнцзы люди верят в небесный Путь и небесное веление. Конфуций, Мэнцзы, веруя в Небо, подчеркивают установление человеческого Пути (人道) через познание человеком собственной врожденной сущности. Нравственные нормы и ценности, выражающиеся главным образом в пяти добродетелях – *жэнь* (仁), *и* (义), *ли* (礼), *чжи* (智), *синь* (信), – понимались как дарованные свыше, небесные. Конфуцианцы эпохи Сун и Мин заново утверждают небесный Путь, т.е. из человеческого Пути делают умозаключение о Пути небесном. Так или иначе, как указывает философ, все конфуцианские мыслители говорят о связи человека и Неба, о нераздельности [индивидуальной] природы человека и небесного Пути. Согласно Тан Цзюньи, *жэнь* определяет [индивидуальную] природу и сердце человека, является связующим звеном между Небом и Землей [12, с. 215].

Поясняя конфуцианскую имманентную трансцендентность, Тан Цзюньи подчеркивает сущностную благодать человека – *благомыслие* (良知), находящееся в основе его сердца. Он особо подчеркивает: *благомыслие* как врожденное знание того, что хорошо и что плохо, – ни что иное,

---

<sup>1</sup> Одна из концепций китайской философско-религиозной системы относительно единения и цельности Неба и человека. Согласно исследованию Моу Цзунсаня, эта концепция существовала еще до Конфуция. Упоминание об этом принципе найдено им также в трактате «Луньюй». См.: Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Шанхай, 1997. – С. 26–29, 100.

<sup>2</sup> *Жэнь* обычно переводится как человечность, человеколюбие, гуманность. См.: Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. – М.: Наука; Изд.фирма «Восточная литература», 1993. – С. 167–171.

<sup>3</sup> Под «сердцем» (心) понимается интеллектуальное, волевое и чувственное начало человека. Подробнее см.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства / А.И. Кобзев. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 153–154, 355–359, 371.

как проявление Неба в человеке. А Небо, по мнению философа, выступает как максимально полное проявление человеческого *благомыслия* [10, с. 204].

Ду Вэймин также исследует конфуцианские фундаментальные концепции и находит доказательства имманентной трансцендентности в конфуцианском принципе «единение Неба и человека» (天人合一)<sup>4</sup>, трактуя его следующим образом: «небесное» снисходит до мира людей, а мораль в форме внутренней моральной сущности человека, если становится совершенной, расширяется до трансцендентного уровня [2, с. 188]. Он сомневается, что небесный Путь может быть в полной мере воплощен в человечестве. По его предположению, скорей всего в человеке есть врожденная способность ответить на призыв Неба, которая и побуждает человека постоянно расширять собственные горизонты до такой степени, чтобы имманентное в его природе обрело трансцендентное измерение. Небо в качестве трансцендентного начала наивысшей нравственности предопределяет нашу морально-ценностную сущность. Среди врожденных моральных установок базовой является *жэнь*. Философ подчеркивает, что «источником *жэнь* выступает трансцендентное; *жэнь* не принадлежит антропологическому миру, но она считается неотъемлемой частью нашего существования» [14, с. 102-103].

Лю Шусянь объясняет имманентную трансцендентность на примере неоконфуцианской концепции «деление единого принципа на множество» (理一分殊). Для него «единый принцип» трансцендентен, но обладает формой, выражающейся главным образом в направлении ценностей, которые, согласно общей тенденции развития философии конфуцианства, соединяют Небо – трансцендентное и человека – посюсторонний мир. Исследователь поясняет, что «единый принцип» – не субстанция, определяющая основу и первопричину всех вещей и явлений нашего мира, а их некое связующее звено. «Единый принцип» – это закономерность, содержанием которой является непрерывно возрождающаяся человечность – *жэнь*. Поэтому, как подчеркивает философ, «единый принцип» выступает непрерывным и бесконечным трансцендентным источником общечеловеческих гуманистических ценностей [4, с. 392].

Понятие «единый принцип» (理一) философ ассоциирует с трансцендентностью, а понятие «деление на множественность» (分殊) – с имманентностью. Он утверждает, что если нет «единого принципа», то нет и «деления на множественность» как конкретного проявления в реальном мире вещей. «Единый принцип» задает идеальные цели, которые в нашем мире выражаются через противопоставление, дифференцирование и многообразие. Исследователь поясняет это на примере понятия *жэнь*. *Жэнь* – идеал, который реализуется различными способами в зависимости от ситуации и временной эпохи. Вот почему, по мнению Лю Шусяня, Конфуций и не дал конкретного определения этой конфуцианской категории. *Жэнь* в основном проявляется в понятии «любить людей» (爱人), но все-таки этим не исчерпывается, не равно оно и «милосердию» (仁慈), не равно «благотворительности» (善行). У каждого человека есть потенциал саморазвития, а *жэнь* – это то, благодаря чему можно потенциал развить до предельной степени. Поэтому

---

<sup>4</sup> Одна из концепций китайской философско-религиозной системы относительно единения и цельности Неба и человека. Эта концепция впервые выдвинута в трудах Цзи Сы (внука Конфуция), Мэнцзы, а затем развита в эпоху ханьского конфуцианства, в том числе в трудах Дун Чжуншу (179-104 гг. до н.э.), позже – в период неоконфуцианства. Подробнее см.: Тяньжэнь хэи / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/4259.htm> (дата обращения: 13.06.2012).

основную идею конфуцианской *жэнь* профессор сводит к смыслу понятия «задающая начало» (创生) [6, с. 197-198].

Китайские исследователи едины во мнении, что *исходной точкой конфуцианской религии является человек как субъект религиозной веры*. Основное внимание конфуцианства направлено на становление человека через самореализацию его индивидуальной природы. Самореализация, или, иначе, нравственное самосовершенствование, собственно, и выступает конечной целью, а не средством решения каких-либо задач. В конфуцианском ракурсе человек не сосредоточен на объекте веры, он не самоотчуждается, как это происходит в христианстве, а, наоборот, самоутверждается. Поэтому в конфуцианской религии человека надо понимать не как ограниченного реальностью, а в качестве стремящегося к познанию безграничности своей природы.

По мнению Моу Цзунсяня, конфуцианское Небо подобно христианскому Богу в смысле наивысшей роли созидания и управления Вселенной. Но Небо не абсолютно, реализация его Пути в посястороннем мире предопределена степенью нравственной зрелости людей. Поэтому философ подчеркивает: то, каким образом человек реализует сосредоточенный в нем небесный Путь, и составляет суть конфуцианской религии. За религиозную жизнь человека Моу Цзунсянь принимает процесс нравственного совершенствования, за конечную цель – получение «совершенной мудрости» (成圣成贤) [9, с. 95-106].

Тан Цзюньи указывает, что если за оценочный стандарт религии взять *благомыслие* человека (а не христианского Бога), тогда получится, что религиозная вера исходит из потребности человека искать совершенство, истину, удовлетворение, безграничность и вечную жизнь, из его стремления покончить со злом и мучениями, из его потребности в справедливости вознаграждения за добро и наказания за зло. Тан Цзюньи, узревший основу религиозного характера конфуцианства в его сверхгуманистическом духе, пишет: «В конфуцианстве нет сухого и неинтересного представления о Боге, есть концепция постижения и переживания сакрального через проникновение потока *жэнь* и соединение духа человека и Неба. Конфуцианство не просто констатирует жизненные гуманистические ценности, а делает акцент на том, что эти гуманистические ценности человек способен развить до предельного уровня (до сверхгуманизма) и тем самым стать религиозным» [12, с.220-221].

Тан Цзюньи верит, что человек может развить собственную врожденную природу. Он отмечает, что осознание внутреннего религиозного потенциала формирует высокий уровень самопознания и веры в себя. В конфуцианстве телесное связано с духовным. Вера в трансцендентное перерастает в уверенность в себе, понимание необходимости самоуспокоения тела и осознание возможности построения собственной судьбы. Именно тогда, когда тело сбалансировано и энергично, *жэнь* человека (находящаяся в основе его *благомыслия*) распространяется вовне, образуя поток, направленный сначала на семью, а потом и на все общество. Философ подчеркивает, что в конфуцианской религии люди в процессе многоуровневой реализации морали в жизни семьи, общества и государства демонстрируют безграничность своей врожденной природы, тем самым достигая совершенства и в религиозном аспекте [13, с. 379-381].

Идею нравственного самосовершенствования человека как реализацию его религиозного начала развивает Ду Вэймин. Он выдвигает концепцию «предельного самосовершенствования», или, иначе, «предельной самотрансформации» (终极的自我转变) человека, в рамках которой понимает конфуцианскую религиозность в целом. Он полагает, что каждый имеет бесконечный

потенциал и неистощимую силу к «самотрансцендентности». В словосочетании «предельное самосовершенствование», как объясняет профессор, слово «предельный» означает самую выгодную реализацию сущности человека. Конфуцианская религия учит, как быть настоящим человеком, и потому «самосовершенствование» предполагает, что мы, к сожалению, не такие, какими должны быть. Цель конфуцианского самосовершенствования не в том, чтобы выйти за пределы человеческих возможностей, а в том, чтобы осуществить их максимально полно [14, с. 94-100].

Ду Вэймин подчеркивает непрерывное нравственное развитие человека и утверждает, что «предельный» означает как переломный момент в жизни человека, так и непрерывный процесс его духовного развития. Человек имеет внутренний ресурс для самосовершенствования, но, чтобы приступить к «предельной самотрансформации», он должен сознательно этого захотеть и быть готовым ответить на внутренний призыв трансцендентного. Философ утверждает, что хотя конфуцианская религиозность равносильна *жэнь*, человек становится религиозным не по умолчанию, а по собственному выбору. В связи с этим он пишет: «Несмотря на то, что мы религиозны по своей сущности, нам необходимо принять решение, чтобы приступить к предельному самосовершенствованию» [14, с. 116].

Лю Шусянь указывает на развертывание созидательной силы человека. Согласно его точке зрения, Небо – постоянно творящее и создающее. Поскольку конфуцианское трансцендентное Небо всецело сосредоточено на человеке, человеческая сущность априори содержит в себе частицу бесконечно создающего небесного Пути – это и есть внутренний источник активно творящей *жэнь* (仁心) [6, с. 193]. Следуя конфуцианскому принципу «деления единого принципа на множественность», ученый полагает, что трансцендентное нуждается в конкретной реализации, в конкретной форме. Человек выступает этой ограниченной формой, в которой осуществляется вселенский созидательный процесс. Созидая индивидуальную *жэнь*, человек доказывает собственную безграничность. В связи с этим Лю Шусянь пишет: «Человек должен изо всех сил развертывать свой потенциал созидания, не считая потерь или удач, поскольку цель созидательного развития не в этом, суть заключается в конечной передаче себя, а именно имманентной человеку *жэнь*, небесному Пути (仁的终极托付)» [7, с. 239]. Такое непрекращающееся ценностное развитие, в основе которого человечность – *жэнь*, по мнению философа, и составляет суть конфуцианской религиозной жизни.

Китайские философы подчеркивают, что нравственное совершенствование человека ошибочно толковать только в рамках этики и морали. В конфуцианском ракурсе все земное – человек, его посторонние действия, отношения между людьми – несет в себе частичку небесного проявления. Коренное отличие конфуцианской религии заключается в том, что ***этическое и религиозное неотделимы друг от друга***. Поэтому человек не изолирован от общества, духовное развитие не предполагает его оторванности от реальной жизни, – напротив, религиозное движение человека к трансцендентному происходит в контексте реализации морали во взаимоотношениях с людьми.

Моу Цзунсань, сравнивая конфуцианство с христианством и буддизмом, пришел к выводу, что любая религия определяет быт человека. Как христианство (моления, свадебные и траурные церемониалы) и буддизм (буддийский заповеди) играют роль некоего главного правила,

регламентирующего обыденную жизнь, так и конфуцианство, наряду с ними, имеет функцию «руководящего правила в повседневной жизни». Конфуцианские *ули* (五礼)<sup>5</sup> и *улунь* (五伦)<sup>6</sup> упорядочивают и направляют жизнь человека и общества. Кроме того, конфуцианство, как и другие религии, побуждает человека к духовному развитию, указывает направление совершенствования его духовной жизни. Но философ отмечает, что в отличие от христианства и буддизма духовная жизнь китайцев неотделима от повседневного быта, от конфуцианских *ули* и *улунь*. Конфуцианские нормы и ценности есть отправная точка духовного развития каждого человека с рождения и до смерти. И потому каждодневная религиозная жизнь человека и общества сосредоточена в рамках конфуцианских норм взаимоотношений, а не вне их [9, с. 96].

Тан Цзюньи указывает, что конфуцианский религиозный дух порождается и развивается посредством приобщения к моральным качествам через социокультурные действия, поскольку нельзя прийти к религиозному, минуя социум. Религиозный дух заключен в человеческих ценностях, поток *жэнь*, сконцентрированный в нормах человеческих отношений, проявляется в почитании родителей и уважении к старшим (по возрасту и званию), выражается в наведении порядка в семье, в управлении государством и успокоении всей Поднебесной [12, с. 220-221].

Ду Вэймин подчеркивает, что радикальное отличие конфуцианской религиозной духовности от западной заключается в том, что религиозное развитие человека неотделимо от обыденного повседневного существования. В связи с этим он пишет: «то, что мы делаем как обычные граждане в пределах границ наших частных домов, социально и политически важно, и то, что мы делаем как общественные служащие, выполняющие свою роль и функции в светском мире, – все это существенно важно в контексте конфуцианской религиозности, в этом состоит глубокая озабоченность конфуцианства о «светском как о святом» [14, с.95].

Ду Вэймин подчеркивает, что люди в конфуцианской традиции не являются изолированными индивидами, а выступают в качестве центров отношений, постоянно взаимодействующих друг с другом. Поэтому в отличие от христианской практики обращения к небесам в одиночку конфуцианское религиозное устремление к Небу подразумевает коллективное участие, т.е. религиозно-этическое движение от себя к трансцендентному происходит не напрямую, а через общество. Философ считает, что моральная обязанность человека состоит не в том, чтобы реализовать себя как изолированного от общества индивида или усовершенствовать свое сообщество как автономное образование, а через самореализацию и совершенствование общества выполнить самые высокие человеческие стремления – сформировать триединство с Небом и Землей [14, с. 94-99].

Ду Вэймин доказывает, что «самореализация» человека немислима без группы, т.е. коллектива, под которым понимается прежде всего семья, а также другие социальные группы или общество в целом. Только находясь в контакте, человек осознает себя, оценивает свое деятельное начало и возможность развития в будущем. Ценностные нормы человеческих отношений (*саньган*<sup>7</sup>, *учан*<sup>8</sup>, *сяо*<sup>9</sup> и другие), направленные на урегулирование отношений между людьми,

---

<sup>5</sup> *Ули* – пять конфуцианских обрядов: свадебный, жертвоприношение, прием гостей, военный, траурный.

<sup>6</sup> *Улунь* – основные нормы человеческих отношений: между государем и министром, отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой, между друзьями.

<sup>7</sup> *Саньган* (三綱) – понятие неоднозначное. Обычно переводится как «три принципа феодального общества: абсолютная власть государя над подданным, отца над сыном, мужа над женой». Эта концепция привнесена в

имеют антропологическое и вселенское назначение становления человека в рамках семьи, общества и Неба [3, с. 9-11].

Лю Шусянь подчеркивает, что в конфуцианской религии самосозидание внутренней религиозной составляющей человека, т.е. его духовной сущности, связано с имманентной стороной жизни. В повседневной жизни, в отношении человека к окружающим людям, к своим ролям и обязанностям в социуме, собственно, и проявляется конфуцианская религиозность. И потому конфуцианская религия не призывает людей к отчуждению от посюстороннего мира, – наоборот, учит их видеть религиозное в светском, и в этом также состоит ключевое отличие конфуцианской религии от других религий [5, с. 58, 80].

Поясняя такое единение религиозного и светского в конфуцианской религии, философ приводит в пример классическую конфуцианскую концепцию *аньшэнь лимин* (安身立命), которая предполагает духовное развитие человека в реальной жизни: «препоручение себя небесному Пути», «следование небесному велению» через самоличное «осознание и совершенствование [индивидуальной] природы», следование моральным истинам и нравственное совершенствование. Тогда, согласно основной сути концепции, достигается соединение двух сторон – духовного умиротворения и удовлетворения посюсторонней жизнью [5, с. 78-79].

Такой ход философских рассуждений приводит Лю Шусяня к мысли, что каждый китаец религиозен специфически. Философ определяет его религиозную веру как *высший интерес* (终极关怀), который находится в центре духовной жизни каждого и определяет цели, ради которых он живет. В контексте конфуцианской религии *высший интерес*, по мнению мыслителя, и есть реализация концепции *аньшэнь лимин*, предполагающая самоличное доказательство «двойной истины» – одинаковое почитание и имманентного, и трансцендентного. Ведь если не получить духовного удовлетворения, внешние успехи не заполняют внутреннюю пустоту. Ученый считает, что каждый должен осмыслить свой *высший интерес* и встать на путь соединения имманентного и трансцендентного. Но необходимо сделать так, чтобы *высший интерес* личности находился в пределах священного [5, с. 52].

Таким образом, анализ работ современных философов-конфуцианцев (Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Ду Вэймин, Лю Шусянь) позволяет установить их серьезный вклад в раскрытие религиозного потенциала конфуцианской традиции. Современные конфуцианцы разрушают бытующее мнение об отсутствии в конфуцианстве религиозной стороны, демонстрируя тем самым неуниверсальность западных христианоцентрических стандартов и трактовок религии. Конфуцианская религия является примером формы религиозного восприятия мира,

---

конфуцианство из легизма. В трактате «Ханьфэйцзы» (韩非子) говорится, что если подчиненный не уважает правителя, сын – отца, а жена – мужа, тогда обществу грозит беспорядок и смута. Во время Хань эта идея принята конфуцианством в другой, более политизированной трактовке – как «абсолютная власть государя над подданным, отца над сыном, мужа над женой». Подробнее см.: Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Гуйлинь, 2005. – С. 133–134; Ду Вэймин. Жуцзяо (Конфуцианская религия). – Шанхай, 2008. – С. 125–130.

<sup>8</sup> *Учан* (五常) – пять добродетелей: *жэнь* (仁 – гуманность), *и* (义 – долг, справедливость), *ли* (礼 – этикет, церемониал), *чжи* (智 – мудрость), *синь* (信 – вера, доверие).

<sup>9</sup> *Сяо* (孝 – сыновняя почтительность) означает уважение и любовь к родителям. По мнению Ду Вэймина, *сяо* – первый шаг к самореализации человека, воспитанию в себе истинных чувств, ценностей и совершенной нравственности. См.: Ду Вэймин. Жуцзяо (Конфуцианская религия). – Шанхай, 2008. – С. 81.

предполагающей активную нравственную позицию человека как связующего звена между имманентным социально-антропологическим измерением и сверхреальностью – трансцендентностью.

- 
- Ду Вэймин. Дуйхуа юй чуаньсинь (Диалог и инновации). – Гуйлинь, 2005. – 217 с.
- Ду Вэймин. Жусюе дисаньцифачжаньдэ цянъцзин вэньти (Перспективы развития третьей волны конфуцианства). – Тайбэй, 1988. – 361 с.
- Ду Вэймин. Жуцзяо (Конфуцианская религия). – Шанхай, 2008. – 155с.
- Лю Шусянь. Жуцзясысян юй сяндайхуа (Конфуцианство и модернизация) / под ред. Цзин Хайфэн. – Пекин, 1992. – 602 с.
- Лю Шусянь. Жуцзясысяндэ кайточанши (Попытка развития конфуцианской мысли). – Пекин, 2001. – 198 с.
- Лю Шусянь. Лици фэньшу (Деление единого принципа на множество) / под ред. Цзин Хайфэн. – Шанхай, 2000. – 390 с.
- Лю Шусянь. Лисян юй сяньшидэ цзюцзе (Сплетение идеального и реального). – Тайбэй, 1993. – 390 с.
- Моу Цзунсань. Синьти юй синти (Сущность духа и сущность [человеческой] природы): В 3 т. – Тайбэй, 1968. – Т.1 – 595 с.
- Моу Цзунсань. Чжунго чжисюедэ течжи (Специфика китайской философии). – Шанхай, 1997. – 125 с.
- Тан Цзюньи. Водуй чжисюе юй цзунцзяочжицзюецзэ (Мое сопоставление философии и религии) // Чжунгочжисюе сысянлуньци (Сборник китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. – Тайбэй, 1978. – Т.8 – С. 177–211.
- Тан Цзюньи. Лисяндэ жэньвэньшицизе (Идеалистический гуманистический мир) // Чжунгочжисюе сысянлуньци (Сборник китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэ: В 8 т. – Тайбэй, 1978. – Т.8. – С. 261– 277.
- Тан Цзюньи. Чжунговэйлайчи вэньхуачуанзао (Будущее культурное созидание в Китае) // Чжунгочжисюе сысянлуньци (Сборник китайской философской мысли) / под ред. Сян Вэйсинь, Лю Фуцзэн: В 8 т. – Тайбэй, 1978. – Т.8. – С. 211–239.
- Тан Цзюньи. Чжунго жэньвэньцзинжэньчжифачжань (Развитие гуманистического духа Китая). – Тайбэй, 2002. – 430 с.
- Tu Weiming. Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness (Центральность и общность: очерк на тему конфуцианской религиозности). – N.Y.: State University of New York Press, 1989. – 165 p.

